

Vontade do nada e vontade da verdade. Uma reflexão sobre o realismo de Nietzsche¹

Will to Nothingness and Will to Truth. A reflection on Nietzsche's realism

Pietro Gori²

Resumo

O artigo explora as poucas ocorrências da expressão “vontade do nada” (*Wille zum Nichts*) nos escritos de Nietzsche e sua relação com as noções de “vontade da verdade” e “ideal ascético”. O objetivo desta pesquisa é mostrar que essas noções estão relacionadas entre si e que descrevem os objetivos do pensamento tardio de Nietzsche. A investigação se concentrará em particular no conceito de “realismo” que aparece nos últimos escritos de Nietzsche, e que pode ser interpretado como uma atitude existencial em relação à vida que contrasta com o niilismo pessimista.

Palavras-chave: Niilismo. Moralidade. Transvaloração de todos os valores.

Abstract

The paper explores the few occurrences of the expression “will to nothingness” (*Wille zum Nichts*) in Nietzsche's writings, and its relationship with the notions of “will to truth” and “ascetic ideal.” Aim of this research is to show that these notions are mutually related, and that they outline the objectives of Nietzsche's late thought. The investigation will focus in particular on the concept of “realism” that appears in Nietzsche's late writings, and that can be interpreted as an existential attitude towards life that contrasts pessimistic nihilism.

Keywords: Nihilism. Morality. Revaluation of values.

1. Aversão à vida e difamação do mundo

A expressão de matriz schopenhaueriana “vontade do nada” (*Wille zum Nichts*) é empregada por Nietzsche desde 1887 e surge em um número extremamente limitado de

¹ Tradução de Ivan Risafi de Pontes, professor de Filosofia na Universidade Federal do Pará. Belém, PA, Brasil. E-mail: ivanrisafi@ufpa.br

² Professor do Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA), Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal. E-mail: pgori@fcsh.unl.pt

passagens, dispersas entre as obras publicadas e a correspondência privada.³ Apesar da escassez de ocorrências, ela tem uma relevância particular para o pensamento maduro de Nietzsche, ao inserir-se em uma problemática decisiva, antes de tudo, para o projeto filosófico e editorial da *Transvaloração de todos valores*. De fato, sua presença é verificada entre 1887 e 1888, uma verdadeira encruzilhada da “filosofia do futuro” nietzschiana, considerando que nos extremos desse período de dois anos ocorre a publicação do quinto livro da *Gaia Ciência* (escrito em 1886) e a redação do manuscrito definitivo do *Anticristo* – que, segundo Nietzsche, constituiu, de fato, a *Transvaloração* em sua forma cabal.⁴ Nesse período, como é conhecido, Nietzsche alinhará os fios de sua reflexão sobre a moralidade européia, traçando os contornos do que se tornara para ele uma questão não apenas cultural, mas também antropológica, no sentido mais estritamente fisiológico do termo. Ao fazê-lo, Nietzsche não está apenas preocupado em identificar os elementos críticos da forma de pensamento ocidental determinada historicamente desde Platão, mas, com base nesse diagnóstico, o filósofo determina um percurso alternativo que permita ao homem direcionar-se a uma modalidade superior e mais saudável de existência (antes de tudo intelectualmente). O tema da vontade do nada pertence evidentemente ao momento do diagnóstico deste processo, considerando que Nietzsche se refere a ele em um sentido profundamente negativo. Seja como for, devido justamente à radicalidade com a qual esse tema vem a ser tratado, isso resulta num meio eficaz de contraste para identificar o mal que afeta o tipo humano decadente, ao qual Nietzsche dedica uma particular atenção após a experiência de *Zaratustra*.

A última ocorrência da expressão “vontade do nada” é encontrada no próprio *Anticristo*. No aforismo 18 dessa obra, Nietzsche define – criticamente – “o conceito cristão de Deus”, considerado por ele “um dos conceitos mais corruptos de Deus que já alcançado na Terra”. A divindade cristã, portanto, seria particularmente degenerada.

Um deus que se degenerou em uma *contradição da vida*. Em vez de ser sua própria glória e eterna afirmação! Nele declara-se guerra à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus transforma-se na forma para todas as calúnias contra “o aqui e o agora” e para cada mentira sobre o “além”! Nele o nada é divinizado e a vontade do nada se faz sagrada!...
[In *Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!*]

3 Algumas considerações sobre as raízes dessa expressão no pensamento de Schopenhauer podem ser encontradas em Constâncio (2018).

4 Cf., por exemplo, as cartas a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888, e a Paul Deussen, de 26 de novembro de 1888. Sobre a elaboração da *transvaloração de todos os valores* ver Montinari (1999: cap. 4).

Segundo Nietzsche, em seu conceito de Deus, o cristianismo hipostasiou a atitude espiritual de uma humanidade oprimida e doentia, exatamente o oposto do modelo que o Zaratustra gostaria de ensinar, pelo qual o indivíduo se ergue soberanamente sobre seu próprio corpo e sobre seus próprios instintos, e que navega com serena jovialidade na maré incontrolável do destino.⁵ Ao contrário, como lemos por exemplo no *Crepúsculo dos Ídolos*, o cristianismo adotou uma atitude hostil aos sentimentos mais inerentes à vida, para a qual Nietzsche cunha a expressão “antinatureza” (CI Moral como antinatureza 4 e 5). O que consiste, mais precisamente, em uma moral que se volta contra os instintos da vida, contra as paixões e as ambições que constituem o elemento vital mais basilar. Uma moral que, como Nietzsche sublinha por vezes no *Crepúsculo*, é uma manifestação de um tipo de “vida em declínio, enfraquecida, exausta e condenada”; em outras palavras, é “o instinto de decadência em si” (CI Moral 5), tomado como critério para julgar a vida. Segundo Nietzsche, a posição a partir da qual esse juízo vem a ser expresso é indubitavelmente decisiva: para ele, de fato, “uma condenação dos viventes permanece em última análise apenas o sintoma de uma certa espécie de vida”, e a moral que deriva da humanidade medíocre e doentia a que ele se refere é indubitavelmente aquela em consonância com a “a negação da vontade de viver” sobre a qual nos fala Schopenhauer (*ibidem*).

Portanto, no cristianismo, expressa-se a vontade do nada de que Nietzsche fala no *Anticristo* e à qual dedicou mais espaço na única outra obra publicada em que tal tema aparece: A *Genealogia da Moral*. No último parágrafo da terceira dissertação deste texto – decerto, a seção que conclui toda a obra – Nietzsche articula as considerações feitas em relação aos ideais ascéticos, cuja principal função era oferecer significado ao sofrimento dos homens (GM III 28). Isso foi possível, segundo Nietzsche, salvaguardando o princípio metafísico da vontade, pedra angular do edifício antropológico ocidental e ao qual parece não ser possível renunciar. Pouco importa a qual objeto essa vontade foi direcionada, observa Nietzsche, o importante era preservá-la, não renunciar a ela a qualquer custo. Desse modo, porém, é dado espaço a uma tendência antivital e, por conseguinte, niilista, visto que

[...] esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo

5 A “serena alegre” (Heiterkeit) é, de fato, a *Stimmung* dos filósofos que enfrentam sem medo a morte de Deus, os herdeiros e destinatários ideais dos escritos e pensamentos de Nietzsche, dos quais ele nos relata, por exemplo, no quinto livro da ciência de Gaia (cf. particularmente os aforismos 343 e 357). Vide, por exemplo, Stegmaier (2012, 95-101).

isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade do nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!* (GM III 28)

A “vontade do nada” é, portanto, definida por Nietzsche em um sentido puramente antropológico. É o princípio antitético à vida por excelência, o elemento que determina aquela aversão aos instintos e impulsos que caracteriza a modalidade de existência declinante encontrada na Europa da moralidade cristã – o *decadente*. Ao mesmo tempo, a vontade do nada possui um valor existencial que se quer positivo, dado que é graças a ela que o ideal ascético pôde oferecer um sentido à pergunta – mais uma vez schopenhaueriana – relativa ao significado da existência (cf. GC 357). Na vontade do nada, encontram-se conexas, portanto, duas tendências aparentemente antitéticas: a necessidade de dar sentido à própria vida, a custo de buscar esse sentido fora da própria vida, leva o homem, de fato, a denegrir a vida, manifestando aquela forma de aversão de que fala Nietzsche. Nessa tendência a procurar um sentido a todo custo expressa-se uma necessidade metafísica mais geral que, em outros lugares, Nietzsche identifica como característica da humanidade ocidental. O princípio fundamental, no caso em questão, é que “qualquer sentido [é] melhor que nenhum sentido”, do que é possível concluir: “o homem prefere *querer o nada a nada querer*” (GM III 28).

Essa última observação feita no final da *Genealogia* foi antecipada por Nietzsche na seção de abertura da terceira dissertação dessa obra. Ali, Nietzsche a apresenta como “o dado fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*: aquela vontade precisa de uma meta” (GM III 1). O medo de que não haja um sentido na vida, de que não seja possível oferecer princípios absolutos de orientação para encontrar um caminho próprio na floresta da existência humana, é o que o homem teme mais do que qualquer outra coisa. Isso, segundo Nietzsche, marcou continuamente o crescimento espiritual do homem, crescimento que foi voluntariamente impedido por aqueles que construíram seu próprio poder sobre esse medo, oferecendo aos desorientados modelos ideais para idolatrar. Esses poderosos (sejam eles, sacerdotes e padres ou maus filósofos e educadores) entenderam bem qual era a necessidade fundamental do homem, sua necessidade de direcionar a própria existência a algo, mesmo sendo o mais extremo, ilógico e *antinatural*. Por essa razão, eles operaram uma “vivissecação milenar da consciência” e uma “perversão de gosto” que levou o homem a considerar negativamente suas próprias tendências naturais (GM II 24). Contrariamente a elas, foram estimuladas “todas essas aspirações ao

transcendente, ao anti-senso, ao anti-instinto, à anti-natureza, ao anti-animal, em suma, os ideais existentes até hoje, que são todos ideais hostis à vida, ideais caluniadores do mundo” (*ibid.*).

A vontade do nada não é nada mais que um produto desses ideais ascéticos, juntamente com o “grande desgosto” e o “niilismo” (GM II 24); como foi dito, nela se manifesta precisamente o tipo de aversão à vida que tais ideais expressam, sendo necessário encará-la como o produto extremo da desorientação do homem ocidental. No final da segunda dissertação da *Genealogia*, no exato momento em que são traçados os contornos deste exercício espiritual degenerativo⁶, Nietzsche expressa, no entanto, sua própria esperança em uma futura “redenção da maldição que o ideal existente até os dias vigentes depositou” na realidade (GM II 24). Do seu ponto de vista, é de fato possível esperar o advento de um “homem do futuro” capaz de combater os desvios niilistas dos ideais ascéticos; um “espírito criador” com traços zaratustrianos evidentes, uma vez que lemos, sua “solidão será mal compreendida pelo povo como se fosse uma fuga da realidade – enquanto será apenas sua imersão, sua absorção, seu aprofundamento na realidade” (*ibid.*). À humanidade educada para desprezar a vida e o mundo, para rejeitar os princípios da terra, a fim de olhar para simulacros vazios de conhecimento, Nietzsche contrapõe uma figura capaz de confrontar completamente a realidade à sua frente, sem medo de se perder em seu interior ou de sentir enojado pelos horrores que poderá encontrar nela. O espírito forte e saudável que “nos redimirá tanto do ideal persistido até agora, quanto daquilo *que deve ter germinado dele* [...] esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada” (GM II 24) parece, portanto, necessariamente ser realista. Mas em que sentido se deve dizer realista, na perspectiva de Nietzsche? E quais consequências tem essa posição na economia do seu pensamento maduro?

A tais perguntas tentar-se-á dar respostas a seguir por meio de uma premissa fundamental: o realismo sobre o qual se discute nessas páginas certamente não é uma posição ontológica ou metafísica, mas sim uma atitude e prática existenciais.

6 Nietzsche falará mais exaustivamente sobre os efeitos antropológicos dos ideais ascéticos na terceira dissertação da *Genealogia*. Particularmente, no aforismo 13 dessa seção, ele observa que “o ideal ascético resulta do instinto de proteção e saúde de uma vida degenerada, a qual busca se preservar por todos os meios, e luta por sua existência; o que indica uma inibição parcial e exaustão fisiológica, contra os quais os instintos vitais mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções.” Imediatamente depois, no aforismo 14, o mais extenso, Nietzsche traça uma série de considerações sobre a relação entre doentes e bem-sucedidos, levando, portanto a discussão ao tema do *ressentimento*. Nesse contexto, ocorre uma nova ocorrência da expressão “vontade do nada”, apresentada aqui como “a última vontade do homem” e como sinônimo do niilismo.

Nesse sentido, portanto, isso se conecta estritamente à discussão até agora realizada em relação à vontade do nada e à questão do significado da existência a que esse tema se refere. No que diz respeito às questões levantadas, para que seja possível confrontá-las plenamente, é necessário acrescentar um elemento ulterior ao que sobredito, completando uma tríade ideal constituída nas noções de “vontade do nada”, “ideal ascético” e “vontade da verdade”. Se, de fato, a vontade do nada é consequência e produto daquele ideal, Nietzsche também é particularmente claro ao identificar na vontade da verdade “o núcleo” do ideal ascético (GM III 27). Indubitavelmente, como ele escreve no final da terceira dissertação da *Genealogia*, em um discurso voltado a circunscrever a problemática a qual Nietzsche pretende dedicar suas reflexões filosóficas subseqüentes, o ideal ascético repousa em uma “superestimação da verdade” e, mais precisamente, em uma “fé na *insuscetibilidade* de valoração e de crítica face à verdade” (GM III 25). Em outras palavras, nisso se manifesta aquela “vontade da verdade”, que é para Nietzsche um render-se à cultura platônico-cristã e à “fé em um valor *metafísico*, em um valor *de verdade em si*” (GM III 24) que essa ensinou. Uma vez identificado qual a “lacuna de cada filosofia”, o fato de que “o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda a filosofia, [...] essa verdade foi posta como um Ser, como Deus” e que “não *era* de modo algum *lícito* à verdade ser um problema”(ibid.), Nietzsche se propõe, pelo contrário, a assumir essa crítica e questionar precisamente o valor da verdade.⁷ Com efeito, essa operação pode ser considerada pelo menos um instrumento daquela obra de redenção dos ideais ascéticos de que Nietzsche fala no GM II 24. Por certo, essa estaria destinada a pôr em causa a própria raiz da cultura e da moral européia, a pedra angular de um sistema de pensamento que Nietzsche vê colapsar sobre si mesmo, de cujo colapso o filósofo se faz promotor e privilegiado espectador: esse “grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos europeus, o mais terrível, o mais problemático e talvez também o mais rico de esperança entre todos os espetáculos...” (GM III 27).

Por meio do ideal ascético, portanto, a vontade do nada e a vontade da verdade encontram-se em relação. Refletir sobre o modo como essa relação ocorre – principalmente sobre o motivo pelo qual ambas são para Nietzsche expressão de uma forma niilista de pensamento – permite entrar no mérito do supracitado “realismo” apreciado por Nietzsche e de

7 Sobre a “tarefa” que Nietzsche assume sobre si mesmo e que expõe programaticamente nesses aforismos finais da *Genealogia*, ver Gori (2015).

intervir, portanto, conclusivamente sobre a função dessa temática no contexto de seu pensamento tardio.

2. Vontade da verdade e niilismo

A conexão entre a vontade do nada e a vontade da verdade com o ideal ascético como um “terceiro termo”, dentro do qual ambas convergem, já está implicitamente expressa na seção 24 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Como vimos acima, Nietzsche observa que “os ideais existentes até hoje [...] são todos ideais hostis à vida, ideais caluniadores do mundo”. A segunda dessas características pertence mais estritamente ao tema da vontade da verdade e, efetivamente, define a orientação niilista que lhe pertence. Esse aspecto é bem evidente se lermos o aforismo 344 da *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche aborda a questão da “fé metafísica”, sobre a qual até mesmo a forma de pensamento que se pretende científica, ateuísta e antimetafísica resulta ser edificada. Na base do modelo ocidental de conhecimento existe incontestavelmente – desde sempre e seja como for – uma convicção fundamental, o “preconceito moral” de acordo com o qual “a verdade tem mais valor que a aparência” e que se pode, portanto, identificar uma dimensão na qual não haja espaço para qualquer tipo de desconfiança epistemológica ou axiológica (BM 34). No entanto, a consequência dessa vontade da verdade é clara para Nietzsche:

O homem verdadeiro, no sentido temerário e último que a fé na ciência pressupõe, afirma com isso um mundo diferente daquele da vida, da natureza e da história; e enquanto afirma esse ‘outro mundo’, como? não deve, por isso mesmo, negar o seu oposto, este mundo, o *nosso* mundo? (GC 344)⁸

Enquanto se observa a dimensão – apenas aparentemente – positiva da questão, a utilidade do princípio metafísico que viria a preencher um vazio epistêmico sem o qual faltariam os primeiros fundamentos do edifício teórico e prático de nossa cultura, não se percebe que danos ainda maiores são causados, cujos efeitos se estendem do nível cultural ao antropológico. A tradição de pensamento que foge face à realidade por medo de sua falta de sentido e que reage a essa instituindo uma dimensão ideal, na qual toda imperfeição da vida, da natureza e da história é sanada ou ainda só justificada, é niilista em um sentido mais próprio daquele que é possível atribuir à atitude de quem contempla criticamente a dimensão ideal. Em favor de um mundo

⁸ As primeiras considerações sobre uma contraposição entre um mundo “real” e um mundo “aparente” e sobre a metafísica envolvida na linguagem que adotamos comumente são encontradas no HH I 11.

“verdadeiro” – “inatingível, indemonstrável, imprevisível”, Nietzsche escreverá posteriormente (CI “Mundo verdadeiro”) – priva-se, decerto, de valor aquela que é a única dimensão na qual nos movemos, o âmbito do “real” que para Nietzsche coincide com o passível de experiência (em outras palavras, o plano do nosso efetivo “conhecimento”).⁹

A desvalorização deste âmbito é o elemento niilista que pertence à vontade da verdade, a forma de calúnia do mundo de que Nietzsche fala na *Genealogia da Moral*. Tudo isso ganha maior evidência no momento em que se segue o raciocínio que Nietzsche realiza em GC 344, ao final do qual ele introduz a dúvida de que precisamente a verdade à qual nos inclinamos até agora possua as características da ilusão e da falsidade que “Nada mais se revel[e] divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira”, e que “o próprio Deus se revel[e] como nossa maior mentira” (GC 344). Tendo sido colocada a questão nesses termos, a vontade da verdade coincidirá, então, com uma disposição pela qual se prefere “agonizar sobre um infalível nada do que sobre qualquer coisa incerta. Mas isso – observa Nietzsche – é niilismo e sinal de uma alma desesperada e mortalmente exausta” (BM 10). Aqui existe uma correspondência profunda com a questão da vontade do nada, não obstante a aparente reinvidicação da vontade da verdade em procurar um conteúdo positivo. Esta última, aliás, parece ser uma expressão ainda mais traiçoeira da primeira, na medida em que é capaz de nos seduzir, mascarando o próprio ódio no confronto da realidade com as cores da metafísica. O que se revela, ao ter sido abordada criticamente a vontade da verdade e ao questioná-la decididamente, é, em contrapartida, a mesma lógica interna que anima a vontade do nada, sobre a qual Nietzsche reflete no período entre a redação da *Genealogia* e o do *Anticristo*.

O ponto de chegada dessa reflexão é, de fato, o conteúdo do supracitado AC 18, no qual Nietzsche propõe uma idéia já expressa na seção 24 da GM II. Em suma, sua posição é que a vontade do nada é substancialmente hostil à vida, na medida em que nega tudo o que pertence a esta última, e que o Deus cristão é expressão desse ódio nos confrontos do vital e da negação da vontade de viver. Nisto se manifesta o “instinto niilista” que “diz não”, cuja “afirmação mais atenuada é que não ser é melhor que ser, que a vontade do nada tem mais valor que a vontade de viver; já a mais rigorosa é que o nada é a coisa mais desejável, que esta vida, como o oposto do

9 Para uma reflexão sobre a redefinição que Nietzsche propõe do conceito de “conhecimento”, em estreita conexão com os resultados da epistemologia moderna, cf. Gori (2016, 80 ss).

nada, é absolutamente privada de valor: torna-se uma coisa abjeta” (FP 1888 17 [7]).¹⁰ Nesta nota póstuma, Nietzsche resume claramente a lógica que pertence tanto à vontade do nada quanto à vontade da verdade. Ambas, prestando atenção ao único elemento que pretendem afirmar, expressam um julgamento de valor hostil a tudo aquilo que se lhe opõem. Ao fazer isso, rebaixam os caracteres da realidade, operando em um sentido niilista sobre tudo o que é próprio da vida e da natureza. Essa reflexão pertence ao mesmo caderno no qual há um escrito preparatório do aforismo 18 do *Anticristo*. Na nota 7 [4] de 1888, Nietzsche elabora, decerto, uma reflexão articulada sobre a “*história do conceito de Deus*”; há nela uma particular insistência na versão cristã desse conceito, no qual Nietzsche reconhece a sublimação de uma atitude hostil à vida. “O conceito cristão de Deus” é de fato definido como “o conceito mais baixo de Deus já alcançado na terra”; Deus é “degenerado para *contradizer a vida*, em vez de significar sua transfiguração e o eterno ‘sim’; em Deus, é declarada a guerra à vida, à natureza, à vontade de viver; Deus é a fórmula para toda difamação da vida”; e novamente, como será lido no *Anticristo*: “em Deus é divinizado o nada, santificada a vontade do nada!” (FP 1888 17 [4]). A razão pela qual Nietzsche define o cristianismo como uma religião niilista (*ibid.*) consiste, portanto, precisamente nesse contraste entre a vontade do nada – atribuída à fórmula no conceito de Deus – e a vontade de viver, na qual se reconhece um prevalecer da primeira sobre a segunda.

A referência ao cristianismo já mostra em si o valor moral da questão em consideração. O motivo ético e antropológico surge, no entanto, ainda melhor em uma nota um pouco anterior, em que Nietzsche havia expressamente levado em consideração a relação de predominância entre a vontade do nada e a vontade da verdade. Na primavera de 1888, Nietzsche observa, de fato, que a moralidade que define o estado das coisas, a situação que é possível diagnosticar por meio da análise da realidade que se encontra diante de nós, é basicamente a seguinte: “Os tipos medianos têm mais valor do que as exceções, os filhos da decadência [*Decadenz-Gebilde*] mais do que os tipos medianos, a vontade do nada predomina sobre a vontade de viver – o objetivo final é, portanto, expresso em termos cristãos, budistas e schopenhauerianos: melhor *não* ser do que ser”

10 Essa reflexão retoma o que Nietzsche já havia exposto na GM, Prefácio 5, parágrafo no qual ele questiona Schopenhauer. Segundo Nietzsche, as posições schopenhauerianas relacionadas ao tema dos instintos de “compaixão, abnegação, sacrifício” são “o sintoma mais inquietante da nossa cultura européia, [...] talvez seu caminho tortuoso em direção a um novo budismo? para um budismo europeu? em direção – ao niilismo? ...” Nesses discursos, Nietzsche afirma em particular ter visto “o *grande* perigo da humanidade, a sua mais sublime tentação e sedução – em direção a qual coisa então? Em direção ao nada? – precisamente aqui, vi o começo do fim, o momento da prisão, o cansaço que olha para trás, a vontade que se revolta contra a vida”.

(FP 1888 14 [123]). A referência polêmica desta nota é a concepção da “escola Darwin” segundo a qual a seleção natural envolve o progresso das espécies e uma afirmação da vida.¹¹ Contrariamente, as observações que Nietzsche desenvolveu naqueles anos estão reunidas em torno do conceito de *décadence*, ou seja, a ideia de que prevalecem não “exceções e casos felizes”, mas antes “os tipos de decadência [*Typen der decadence*]” (*ibid.*).¹² O que vemos é, portanto, uma degeneração do animal homem, sua “diminuição no animal perfeito do rebanho” (BM 203) produzido pela ação coercitiva que a metafísica e a moralidade ocidental, edificada nesta última, exerceram sobre seu espírito. De acordo com Nietzsche, o motivo niilista que elas incorporaram educou a humanidade segundo princípios antivitais, travando uma guerra contra as paixões, até mesmo incitando-as a serem castradas (CI Moral como antinatureza 1). Dessa maneira, o animal humano foi impedido de seguir o curso do seu desenvolvimento natural próprio e foi determinado um sistema de valores que rebaixa o que pertence mais diretamente à dimensão fisiológica do indivíduo.

Como confirmação da estreita relação entre a vontade do nada e a vontade da verdade, deve-se finalmente dizer que, em Nietzsche, esta última também possui um valor cultural explícito. De fato, ele a relaciona precisamente à questão moral e antropológica já mencionada, como mostra as seções 24 e 27 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Nessas páginas, Nietzsche circunscreve como ação necessária e inovadora o questionamento do valor da verdade e a crítica à vontade da verdade sobre a qual se baseou o ideal ascético que determinou a orientação do pensamento filosófico ocidental. Retomando e citando o que está escrito em GC 344, Nietzsche anuncia, por conseguinte, sua própria *tarefa* em GM III 24, cujo caráter destrutivo deve ser entendido, contudo, como uma libertação do jugo do último resíduo desse ideal – justamente, a fé na verdade. A discussão é retomada novamente na seção 27, na qual o tema cultural surge mais claramente. Como Nietzsche observa, o questionamento da vontade da verdade é de fato o ponto de chegada de um caminho que envolve a história cultural europeia em sua totalidade. Ao olharmos criticamente para essa última, certamente, encontraremos-nos no final de um longo percurso durante o qual a “constrição educacional de dois mil anos à verdade” amadureceu, acabando por envolver a si mesma em seu próprio vórtice destrutivo (GM III 27).

11 Sobre o tipo de darwinismo que Nietzsche recebe e critica, veja, por exemplo, Fornari (2006), Richardson (2004) e Stegmaier (1987).

12 Para uma breve análise da questão da decadência em Nietzsche, consulte Gori / Piazzesi (2012: 23 sqq.). Montinari (1992: 281) destaca, em particular, a relação que Nietzsche estabelece entre decadência e niilismo, para a qual este último não é tanto a causa, mas a lógica da decadência (vide FP 1888, 14 [86] e 17 [6]).

Agora, a moralidade cristã já teve a sua época, e é chegada a hora de deixar espaço para os “*bons europeus* e herdeiros da auto-superação mais longa e mais valorosa da Europa”, sobre os quais Nietzsche havia falado na *Gaia Ciência* e que, segundo sua visão, podem guiar a humanidade em direção a uma nova fase.¹³ Em seu momento final, eles terão que acompanhar a moralidade europeia – na qual, de qualquer forma, eles aprofundam suas próprias raízes – e terão também que lidar com a “*conclusão mais drástica*” que dela se tira, “sua conclusão *contra* si mesma; mas isso acontece quando ela coloca a questão ‘*o que significa cada vontade da verdade?*’” (GM III 27). Assim esta questão contém em si profundas consequências no plano ético. De fato, ela determina o *colapso* definitivo da moralidade cristã e não é de admirar, portanto, que, na mesma seção em que Nietzsche escreve sobre o tema, seja anunciado o projeto filosófico e editorial da *Transvalorização de todos os valores* (no qual ele teria dedicado espaço apenas aos tópicos mencionado no final da *Genealogia*, em uma seção intitulada “Para a história do niilismo europeu”. cf. GM III 27).

Vontade da verdade e vontade do nada são, portanto, duas noções que identificam em Nietzsche a problemática histórica e cultural do niilismo. Enquanto expressão de sua lógica interna, elas intervêm no horizonte ético e antropológico vinculado a questões caras ao Nietzsche maduro, como o discurso da moralidade cristã como uma “*antinatureza*”, a questão da *décadence* e, por último, mas não menos importante, a proposta filosófica de uma *transvaloração de todos os valores*. Esses temas, como é conhecido, desenvolvem-se no escrito compilado em Turim em 1888, *Crepúsculo dos Ídolos*, que aos olhos de Nietzsche constituía um compêndio essencial de seu próprio pensamento e que, precisamente por esse motivo, deveria preparar o terreno para a publicação da *Transvaloração*. Em seu interior, Nietzsche recupera o discurso relativo à crítica da verdade e, como veremos na parte subsequente, voltará a se expressar sobre a questão de nossa relação com a realidade.

3. A coragem face à realidade

Derrubar ídolos (palavra que eu uso para dizer “ideais”) – esse é o meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, significado e veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal ... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – em outras palavras: o mundo *falso* e a realidade ... (EH, *Prólogo* 2)

13 Sobre o s *bons europeus*, Nietzsche escreve em particular nos aforismos GC 357 e 377. Vale a pena notar que o primeiro desses aforismos é citado na GM III 27 e apóia o argumentação relativa às críticas à vontade da verdade. Para mais informações sobre esse tema, vide Gori / Stellino (2016).

Com essas palavras, apresenta Nietzsche, em sua autobiografia filosófica, sua própria atividade. O objetivo que ele circunscreve como tema mais relevante e decisivo consiste em questionar a contraposição puramente fictícia e ideal entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente”, que traz consigo a desvalorização do plano real supramencionado. “*Derrubar ídolos*” torna-se, desta forma, a força motriz por trás desse “contramovimento” em relação ao niilismo europeu, que leva o nome de *transvalorização de todos os valores* (FP 1887-88 11 [411]) e que Nietzsche anuncia como um objetivo da humanidade do futuro. Esta última, justamente em virtude de uma nova atitude crítica em relação ao conhecimento, será capaz de rastrear os conteúdos transmitidos e nunca questionados, para posteriormente revelar seu vazio e fragilidade teórica. Com efeito, nisto consiste o objetivo do *Crepúsculo dos Ídolos*, que, como explica Nietzsche, oferece um instrumento de cura em relação à doença que afeta sua contemporaneidade – a *décadence*. Tal instrumento baseia-se em uma metodologia de investigação que é, precisamente, uma metodologia crítica: “Fazer perguntas com o *martelo* e, talvez, ouvir como resposta o conhecido som oco, que fala das vísceras inchadas” (CI Prefácio). Não é um ato destrutivo, como costuma-se ler; o caminho que Nietzsche delineia é um trabalho paciente, mas inexorável, de auscultação, no curso do qual os “*ídolos eternos*” são “tocados com o martelo como com um diapasão” (*ibid.*), ressoando com estrondos próprios precisamente porque por dentro não há seja o que for de consistente.¹⁴ Esses ídolos – Nietzsche revela na seção de *Ecce Homo* dedicada ao *Crepúsculo* – são precisamente as verdades antigas, os princípios sobre os quais a humanidade construiu até então seu conhecimento e sua ação, e dos quais, segundo o filósofo, é necessário se desembaraçar, para poder dar início a uma nova fase de pensamento.

O *Crepúsculo dos Ídolos* surge, portanto, da incorporação das instâncias críticas no confronto da vontade da verdade que Nietzsche expõe no final de sua *Genealogia*. Além disso, está em continuidade com essa última obra, na medida em que vem a ser o momento preparatório da planejada *Transvalorização de todos os valores*.¹⁵ No *Crepúsculo*, Nietzsche realiza um diagnóstico efetivo e particular das condições fisiológico-antropológicas do europeu cristão, filho da tradição do pensamento que reconhece na racionalidade socrática seu nascimento. Para Nietzsche, Sócrates, juntamente com Platão, é o primeiro *décadent*; isto é, nele se manifestam os

¹⁴ Sobre essa questão vide o ensaio de D. Thatcher (1985).

¹⁵ Sobre essa questão vide Gori / Piazzesi (2012) e também Montinari (1999: cap. 4).

sintomas de uma doença degenerativa destinada a afligir o mundo ocidental (CI Sócrates e EH Nascimento da tragédia 3). A principal consequência dessa doença é, de fato, a atitude hostil à vida que Nietzsche descreve em outros lugares em termos de uma vontade do nada. Como se lê, em particular no já citado aforismo 5 da seção *Moral como uma antinatureza*, de fato, de acordo com Nietzsche “a moralidade, como foi concebida até os dias vigentes ... é o próprio *instinto de decadence*”, mas, acima de tudo, é “o sintoma de um certo tipo de vida; [...] de vida em declínio, enfraquecida, exausta e condenada”. A atitude de condenação da vida que pertence a essa moral, que se volta “*contra os instintos da vida*”, “*atacando as paixões na raiz*”, é, portanto, o produto de uma fisiologia específica, que Nietzsche acredita ter sido realizada pela primeira vez na época dos gregos. É justamente nesse mundo, recuperando uma reflexão juvenil – quer seja, também em termos de estratégia editorial – que Nietzsche identifica o motivo antitético para o tipo de vida em declínio que nega a vida, esse princípio do *dionisíaco* que em *O Nascimento da Tragédia* havia sido colocado paralelamente ao elemento *apolíneo* e que volta a ter um papel particularmente importante no *Crepúsculo*, enquanto promotor de um realismo filosófico que deve ser recuperado.

Tal como Nietzsche escreve no capítulo final de *Crepúsculo dos Ídolos*, o dionisíaco encarna para o filósofo o verdadeiro motivo antitético à vontade do nada. Nisso se exprime “o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de viver’”, que Platão, antecipando assim o cristianismo, já havia negado (CI Antigos 2 e 4). Ao contrário dessa tendência niilista, a psicologia do estado dionisíaco consiste em uma afirmação categórica da vida, em um “dizer sim” à vida em seus aspectos mais terríveis e, portanto, em uma “*coragem* diante da realidade” que Nietzsche atribui exemplarmente a Tucídides (CI Antigos 2). De fato, o historiador grego é diretamente contraposto ao próprio Platão em razão de seu *realismo*. Tucídides, segundo Nietzsche, foi capaz de “ver a razão na *realidade*”; nele encontra expressão “a *cultura dos realistas*: esse movimento inestimável em meio à imposição moral e ideal das escolas socráticas desenfreadas em todos os lugares” (*ibid.*). Em contraste com a tendência declinante dos instintos gregos, Tucídides é considerado “a última revelação daquela forte, severa e dura realidade que estava nos instintos dos antigos helenos” (*ibid.*). Ele se distingue em particular de Platão, que para Nietzsche é “um covarde diante da realidade” que “foge para o ideal; Tucídides tem a si mesmo em seu próprio poder, consequentemente, ele tem também as coisas em seu próprio poder” (*ibid.*). A forte espiritualidade que Nietzsche identifica em Tucídides é o elemento

fisiológico que permitiu a este último combater a doença da *décadence* e permanecer em um estado saudável. Tal condição era própria dos gregos na era da expressão máxima do “sentimento trágico”, uma sensibilidade agora perdida precisamente por causa da dificuldade de suportar o peso do terror e da compaixão e de ser “*em si mesmos* o eterno prazer de vir-a-ser” (CI Antigos 5). O convite de Nietzsche para recuperar uma atitude dionisíaca face à existência consiste, portanto, nessa aversão pelos temas pessimistas que já podem ser encontrados em Aristóteles, o qual fala de uma catarse das paixões, de cujo peso o homem deveria querer aliviar (*ibid.*). Tudo isso é, mais uma vez, apenas uma expressão de uma incapacidade acima de tudo fisiológica de gerenciar essa carga, cuja expressão mais sublimada vem a ser, nos tempos modernos, a vontade do nada schopenhaueriana. Ao contrário, segundo Nietzsche “o artista trágico *não* é um pessimista – ele diz precisamente que sim, mesmo para tudo que é problemático e terrível, ele é *dionisíaco ...*” (CI “Razão” 6).

O tema do realismo em um sentido antiniilista, um realismo entendido como um olhar corajoso voltado para o caráter terrível da existência, está presente em *Crepúsculo* também em relação a outra personalidade que para Nietzsche é exemplar: Johann W. Goethe. Este é “o último alemão de quem [Nietzsche] tinha um profundo respeito” (CI Incursões 51), devido a uma afinidade espiritual que tornaria Goethe “não um evento alemão, mas europeu” (CI Incursões 49).¹⁶ Aos olhos de Nietzsche, Goethe conseguiu se elevar acima de sua própria contemporaneidade e ofereceu uma perspectiva diferente do que a tradição ditava. Em outras palavras, “Goethe foi, em meio de uma época disposta ao irreal, um realista convicto: ele disse sim a tudo quanto neste ponto lhe era afim” (*ibid.*). Em Goethe, portanto, Nietzsche reencontra aquela atitude em relação ao real e ao natural típica de naturezas fortes e que é o antípoda do niilismo pessimista schopenhaueriano. Goethe encarna a esperança de que a cultura alemã possa produzir um tipo humano diferente, de que a humanidade em declínio não esteja destinada a prosseguir em seu caminho degenerativo, mas que seja capaz de erguer o olhar e subir para uma nova cultura afirmativa. Como escreve Nietzsche, “Goethe concebeu um homem forte de elevada cultura”, capaz de contrastar as forças disruptivas da *décadence* (“que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo” e “sabe como usar para sua própria vantagem até aquilo de o que uma natureza mediana pereceria”) e olhar para o mundo em que está inserido “com um fatalismo alegre e confiante” (*ibid.*). Esse tipo humano, que Nietzsche chama de “espírito *que se libertou*”,

¹⁶ Sobre a figura de Goethe em Nietzsche, vide, por exemplo, Prange (2013, cap. 7).

é o promotor de uma atitude positiva em relação à vida, de sua afirmação que deriva da “fé de que apenas o que é singular é repreensível, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele não nega mais...* Mas essa fé é a mais alta de todas as fés possíveis: eu a batizei com o nome de Dionísio. –” (*ibid.*).

Como nota-se, o discurso de Nietzsche é extremamente coerente ao reiterar a mesma constelação temática no momento em que ele se depara com a questão da relação do homem com a existência. Seu diagnóstico sobre o niilismo europeu e sobre a vontade do nada, subjacente à degeneração antropológica produzida por dois mil anos de cultura metafísica, leva-o a conceber como o único instrumento de cura uma atitude na qual não há traços de nenhuma negação. Nietzsche, evidentemente, raciocina por contraposição: tendo identificado o princípio que produziu o mal que se quer erradicar, ele imagina que o princípio oposto pode produzir um tipo humano diferente e “saudável”. Portanto, ao niilismo derivado da rejeição da realidade natural e da vida, Nietzsche contrapõe um sim incondicional a última e um realismo puro que aborda abertamente sua complexidade e riqueza. No *Crepúsculo dos Ídolos*, essa atitude é exemplificada pela figura de *Dionísio*, mas essa é estreitamente e expressamente ligada a Zaratustra, que em *Ecce Homo* é descrito como “aquele que tem a visão mais dura e mais terrível da realidade [...]. Mas, mais uma vez, esse é o conceito de *Dionísio*” (EH Zaratustra 6). As características do profeta persa, no entanto, nos levam de volta ao ponto de partida dessa reflexão ou a seção final da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual Nietzsche preconizou o advento de um “homem do futuro” capaz de redimir a humanidade pela vontade do nada produzido por ideais ascéticos (GM II 24). Como foi dito, Nietzsche atribui traços marcadamente zaratustrianos àquele “homem redentor” – sem, no entanto, colocar em causa a figura do profeta –, entre os quais se destaca sua capacidade de “aprofundar-se na realidade” (*ibid.*). Tudo isso demonstra, portanto, como Nietzsche adota o tema do realismo em uma chave antiniilista e constitui para ele um verdadeiro e próprio *farmaco* para contrapor o mal de sua época. Submergir na realidade sem buscar refúgio em um mundo ideal significa, de fato, aguentar o peso de tudo o que ela contém; mas ser capaz de suportar tal dificuldade e emergir de seu pântano, revela, por sua vez, a posse de uma força espiritual capaz de derrotar a doença e superar uma convalescença que, por mais longa que seja, abrirá espaço para uma renovada “grande saúde”.

Referências bibliográficas

CONSTÂNCIO, João. “Nietzsche and Schopenhauer”. On Nihilism and the Ascetic “Will to Nothingness”. In: SHAPSY, S. (Org.). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. New York: Palgrave, 2018, p. 425-446.

FORNARI, Maria C. *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: ETS, 2006.

GORI, Pietro. “Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24-27”. In: GIACOMINI, B.; GORI, P.; & GRIGENTI, F. (Orgs.). *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa: ETS, 2015, p. 267-292.

GORI, Pietro. *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*. Milano/Udine: Mimesis, 2016.

GORI, Pietro & STELLINO, Paolo. “Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana”. *Giornale critico della filosofia italiana*, p. 98-124, 2016.

GORI, Pietro & PIAZZESI, Chiara. GORI, Pietro & PIAZZESI, Chiara. “‘Un demone che ride’: esercizi di serenità filosofica”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Il crepuscolo degli idoli*. Trad. a cura di Pietro Gori e Chiara Piazzesi. Roma: Carocci, 2012, p. 9-35.

NIETZSCHE, Friedrich. *Il crepuscolo degli idoli*. Trad. a cura di Pietro Gori e Chiara Piazzesi. Roma: Carocci, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Opere complete*. Traduzione e cura di Giorgi Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1964-.

MONTINARI, Mazzino. “Compiti della ricerca nietzscheana oggi”. In: CAMPIONI, G. & VENTURELLI, A. (Orgs.). *La biblioteca ideale di Nietzsche*. Napoli: Guida, 1992, p. 267-282.

MONTINARI, Mazzino. *Che cosa ha detto Nietzsche*. A cura e con una nota di Giuliano Campioni. Milano: Adelphi, 1999.

PRANGE, Martine. *Nietzsche, Wagner, Europe*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's New-Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

STEGMAIER, Werner. “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”. *Nietzsche-Studien*, 16, p. 264-287, 1987.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012.

THATCHER, David. “A Diagnosis of Idols: Percussions and Repercussions of a Distant Hammer”. *Nietzsche-Studien*, 14, p. 250-268, 1985.